44e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 41 13 OCTOBRE 1927

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Chronique de Théologie

§ I. — Traités et Monographies

I. *De Baptismo et Confirmatione,* par Adhémar d'Alès. — II. *La doctrine de l'Eglise dans S. Irénée,* par Ladislas Spikowski. — III. *La doctrine de la justification dans Origène,* par Camille Verfaillie. — IV. *La doctrine de S. Augustin sur la grâce, d'après le Traité à Simplicien,* par Trinidade Salgueiro. — V. *La Raison d'être du Mal d'après S. Augustin,* par Gérard Philips. — VI. *Baius et le Baianisme, Essai théologique,* par F.-X. Jansen, S. J. — VII. *L'Attrition d'après le Concile de Trente et d'après S. Thomas d'Aquin,* par J. Périnelle, O. P. — VIII. *La situation légale de l'Eglise catholique au Grand-Duché de Luxembourg,* par N. Majerus. — IX. *Les Sacrements,* tome II : *L'Eucharistie, L'Ordre,* par A.-A. Goupil, S. J.. ; du même : *La Foi.*

I. — Traités et monographies

I. — Le Cours de théologie dogmatique (Sacrements) du R. P. d'Alès, professeur à l'Institut catholique de Paris, s'est enrichi d'un nouveau volume : *De Baptismo et Confirmatione* [1]. Comme le *De Pœnitentia* paru l'an dernier (voir *Ami* 1926, p. 470), ce nouveau volume est présenté modestement par son auteur comme « les premiers linéaments d'un traité dogmatique. » Il est cependant un peu plus développé que le volume précédent. Il se divise naturellement en deux parties : Baptême et Confirmation, ou, plus exactement, en quatre chapitres, les trois premiers concernant le sacrement de baptême, le quatrième relatif à la confirmation [2].

Le chapitre I étudie la constitution intrinsèque du sacrement de baptême. Après quelques notions générales sur les sacrements, leur nature et leur nombre, l'auteur expose (th. I) l'*institution* du baptême par le Christ (six chefs de preuves : 1° Prédictions de Jean-Baptiste relatives à un nouveau baptême, Matth., III, 11-12 ; Marc, I, 7-8 ; Luc, III, 16-17 ; Joan., I, 29-34 ; 2° Baptême du Christ au Jourdain, premier rite du baptême nouveau, Matth., III, 13-17 ; Marc, I, 9-11 ; Luc, III, 21-22 ; Joan., I, 32-34 ; 3° Entretien de Jésus avec Nicodème, Joan., III, 1-21 ; 4° Mission des apôtres et des disciples pour évangéliser et baptiser, Matth., X, 5-42 ; Marc, VI, 7-13 ; Luc, IX, 1-6 ; Luc, X, 1-16 ; cf. Joan., III, 22-26 ; IV, 1-2 ; 5° Précepte donné par le Christ aux mêmes, après sa résurrection, d'aller prêcher et baptiser, Matth., XXVIII, 19 ; 6° Le fait de la collation du baptême par les apôtres et les disciples, Act., II, 37-41 ; VIII, 12-16 ; 32-38 ; IX, 10-18 ; X, 44-48 ; XVI, 12-15 ; XVIII, 24-XIX, 5 ; XXII, 11-16 ; Rom., VI, 1 sq. ; I Cor., I, 11-17 ; XII, 13 ; Gal., III, 27 ; Eph., IV, 5 ; I Pet., III, 21) ; et la distinction du baptême par rapport aux « ombres » et « figures » qui l'ont précédé (figures bibliques du baptême chrétien ; ablutions des Juifs ; baptême de Jean). Viennent ensuite (th. II) l'étude de la *matière* du baptême, éloignée et prochaine ; et (th. III) l'étude de la *forme,* à l'occasion de laquelle l'auteur explique dans quelle mesure l'Eglise peut apporter des déterminations nouvelles et diverses aux éléments constitutifs des sacrements. Son opinion veut se tenir également éloignée de l'explication du card. Van Rossum et de celle du card. Billot : la matière des sacrements, *formellement* envisagée, dit-il, ne peut subir aucune modification par l'Eglise ; l'Eglise ne saurait modifier que leur matière *matériellement* envisagée (?), et d'ailleurs, le décret du concile de Florence, de sa nature, n'est pas un document dogmatique, mais pratique [1]. Le P. d'Alès enseigne que la formule trinitaire distincte est la seule forme valable du baptême : la formule *in nomine Jesu* indiquerait simplement que le baptême conféré est le baptême institué par Jésus-Christ. Toutefois, il convient de se demander si, dans les premiers temps de l'Eglise, la formule trinitaire explicite ne résultait pas parfois de l'ensemble de tout le rite baptismal plutôt que des paroles prononcées par le prêtre lui-même. — La th. IV concerne, dans le ministre, l'intention intérieure de faire ce que fait l'Eglise.

Le ch. II a pour objet le *ministre* et le *sujet* du baptême. Relativement au ministre (th. V), l'auteur rappelle brièvement les controverses baptismales des IIIe et IVe siècles, heureusement terminées déjà au concile d'Arles (414). Le sujet du baptême valide « est tout homme, en l'état de voie, qui a la volonté de recevoir ce sacrement » (th. VI). A cette occasion, le P. d'Alès fait une courte digression touchant le baptême pour les morts. Les enfants, bien que ne pouvant exprimer

[1] In-8° de XV-246 pages ; Paris, Beauchesne.
[2] Par une omission typographique assez curieuse, le c. IV n'est pas indiqué dans le corps du volume. On passe, p. 167, sans transition et sans indication de nouveau chapitre, de la thèse XIII (nécessité du baptême) à la thèse XIV (existence de la confirmation comme sacrement distinct du baptême).

[1] Sur ce point, voir *Ami* 1925, p. 173 sq.

une volonté relativement à la réception du sacrement, sont néanmoins validement baptisés dans la foi de l'Eglise (th. VII). Entre autres questions subsidiaires ici agitées, notons celle du baptême intra-utérin.

Au ch. III se rattachent l'*effet* et la *nécessité* du baptême. Nous avons lu avec plaisir le beau développement positif donné à la doctrine catholique sur l'effet du baptême, dans les thèses VIII et IX, et la synthèse scolastique de la thèse suivante, où cet effet est considéré sous ses deux aspects concrets : le caractère, la grâce. Dans la thèse XI, l'auteur expose brièvement les divers systèmes sur la causalité instrumentale du baptême et se rallie finalement à l'opinion de la causalité physique, sans exclure toutefois les autres modes de causalité. Suit l'exposé de la doctrine classique sur la nécessité du baptême (XII) avec les considérations opportunes relatives au baptême de sang et au baptême de désir. Nous avons noté, en passant, quelques lignes (p. 143) où le P. d'Alès accueille favorablement l'hypothèse, émise par l'*Ami* il y a plusieurs années, de l'efficacité persistante du remède de nature pour les enfants, là où la promulgation de la loi nouvelle n'est pas encore effective (voir *Ami* 1922, p. 729 sq.). Deux « scholion » sont ici remarquables : 1° De la condition des enfants morts sans baptême ; 2° Du salut des infidèles. Sur ce dernier point le *Tractatus* fait écho à l'article du *Dictionnaire Apologétique* (voir *Ami* 1927, p. 544).

La doctrine relative à la Confirmation est exposée en cinq thèses (XIII-XVII) : *existence ; matière ; ministre ; sujet ; effet* du sacrement. La thèse XIV s'impose à l'attention du lecteur par la richesse et le nombre des attestations qu'elle emprunte à toutes les Eglises, occidentales et orientales, au sujet de la matière éloignée de la Confirmation, le chrême bénit par l'évêque. Sur la matière complète du sacrement, l'auteur ne présente pas sa doctrine comme acceptée de tous ; il en distingue les deux éléments : imposition des mains et onction du S. Chrême, et affirme que ladite matière est constituée par l'un et l'autre rite *per modum unius, i. e. per impositionem manuum episcopi chrismantis*. Et cette manière de voir, déclare-t-il, est plus commune.

Dans ce nouveau volume du P. d'Alès nous trouvons les mêmes qualités d'exposition et de méthode que dans ses ouvrages de la « Bibliothèque de Théologie historique. » Rigueur et ampleur de l'investigation positive éclairant l'exégèse des textes scripturaires ; analyse des concepts traditionnels repris et systématisés par la synthèse scolastique ; littérature abondante épuisant les meilleurs ouvrages et les plus remarquables études concernant les points traités : la critique la plus exigeante devra s'incliner devant ces qualités. Ajoutons que l'auteur a su parfaitement mettre chaque chose à sa place : les questions dogmatiques sont proposées en relief ; les controverses et les explications subsidiaires demeurent au second plan par une heureuse juxtaposition des « scholion » aux thèses [1].

Nous regretterons simplement que le traité du baptême ait dû accueillir certaines considérations d'ordre général dont la place eût été dans un traité *De sacramentis in communi*. Les lecteurs de l'*Ami*, rien qu'en lisant ici même notre analyse, auront certainement éprouvé la même impression.

II. — *La Doctrine de l'Eglise dans S. Irénée*, par Ladislas Spikowski [2], prêtre du diocèse de Poznan, est une excellente synthèse de l'ecclésiologie du grand théologien antignostique. On peut bien, en effet, appeler « théologien » S. Irénée qui, pour réagir contre la gnose, a été amené à approfondir l'enseignement traditionnel touchant les questions les plus fondamentales de la foi, Ecriture, Tradition, Magistère. A l'encontre de l'individualisme gnostique, qui rejette toute autorité, Irénée accentue l'autorité suprême de l'Eglise et son magistère vivant qui se suffit à lui-même et permet seul d'interpréter les autres règles de la foi.

Sans doute, des travaux considérables ont déjà été consacrés à la doctrine générale du saint évêque de Lyon : telle, l'admirable étude que lui a consacrée M. Vernet dans le *Dictionnaire de théologie catholique*. Mais sur le point spécial de l'ecclésiologie, il n'existait pas encore de monographie spéciale : dans *L'Eglise naissante et le Catholicisme*, Mgr Batiffol a relevé en maître les traits principaux du « catholicisme de S. Irénée » (ch. IV, p. 195-276), mais il ne s'est pas imposé la tâche d'une investigation complète, et n'est pas entré dans les détails que son but ne comportait pas. La thèse de M. Spikowski est donc une œuvre originale, apportant une véritable contribution à la littérature religieuse.

C'est aussi une œuvre actuelle, car l'influence de S. Irénée s'est affirmée au cours de l'histoire toutes les fois qu'il s'agissait d'établir l'une des doctrines fondamentales relatives à l'Eglise ; à plusieurs reprises la lutte s'enflamma autour de lui : à l'époque de la Réforme, par exemple, au moment du concile du Vatican et, de nos jours encore, dans la question de la formation du catholicisme. M. S. étudie cette influence dans le dernier chapitre (VIII) de son œuvre.

Nous avons déjà dit comment S. Irénée contre les gnostiques établit la vraie notion de l'Eglise (c. I), son rôle doctrinal (c. II). A cette notion et à ce rôle doctrinal, l'auteur rattache facilement le rôle sanctificateur de l'Eglise (c. III), c'est-à-dire sa mission dans l'ordre de la sanctification des âmes, avec la possession des rites normaux de sanctifica-

[1] Signalons : 1° dans le proœmium (p. VI-XIV) une bibliographie abondante : *a) De Nomine Baptismi ; b) Liturgiarum Baptismi antiquarum Monumenta præcipua ; c) Opera dogmatica et historica* ; — à la fin du volume, 2° un index des textes scripturaires invoqués : 3° une table des sources et auteurs cités ; 4° un Index théologique des principales matières ; enfin 5° l'Index général.

[2] In-8° de XI-161 p., 15 f. ; Librairie Union, 31, Place de la Cathédrale, Strasbourg.

tion et du sacrifice chrétien. Quant à la question controversée entre critiques du « montanisme de S. Irénée, » M. S. conclut sagement, d'une part, avec M. Vernet, que S. Irénée « ne trahit pas une sympathie spéciale à l'endroit du prophétisme montaniste » et que « rien, à plus forte raison, ne laisse découvrir une adhésion implicite ; » d'autre part, que S. Irénée n'a pas directement démasqué le montanisme. « Ce fait, ajoute l'auteur, n'a rien que de normal et s'explique très bien quand on sait que le *Contra hœreses* ne voulait être qu'une réfutation de la gnose. » Et puis, S. Irénée a-t-il connu le montanisme dans son plein développement, avec tous les caractères qui en firent plus tard un danger ?

La question de la hiérarchie est agitée au ch. IV. A ce sujet, l'auteur étudie, chez S. Irénée, le rapprochement des deux termes πρεσβύτερος et ἐπίσκοπος. Un peu brièvement, M. S. en rappelle les applications dans certains textes du *Contra hœreses*, et conclut que pour S. Irénée ces deux termes « sont encore interchangeables, mais avec cette nuance que πρεσβύτερος peut désigner aussi l'évêque, mais non inversement ; car ἐπίσκοπος n'est jamais employé pour désigner le prêtre. » Les termes sont peut-être encore imprécis, mais la distinction des deux classes de la hiérarchie est réelle et nettement marquée. D'autre part, l'évêque de Lyon ne connaît plus d'épiscopat itinérant, mais seulement des pasteurs sédentaires, successeurs des apôtres et docteurs authentiques et uniques de la foi.

Le ch. V est le plus important de tous, car il a pour objet l'affirmation de la primauté romaine chez S. Irénée. Le thème en est le célèbre texte, *Contra hœreses*, III, 3, 2. Nous avons ici un bon exposé de toutes les controverses soulevées relativement à la reconstitution du texte authentique et à son sens exact. La *potentior principalitas* (qui est peut-être le terme le plus obscur de tout le passage) implique, selon M. S., que parmi les églises d'origine immédiatement apostolique, une seule jouit d'une prééminence particulière à cause de sa fondation par les plus glorieux apôtres, Pierre et Paul.

« S. Irénée est un témoin de la place prépondérante que tenait, au second siècle, l'Eglise romaine... Sans doute, en regard des précisions réalisées par la doctrine moderne du pouvoir pontifical, la théologie de S. Irénée reste doublement inférieure... D'abord, il parle plutôt de l'Eglise romaine que de son chef et l'autorité même de cette Eglise n'est pas expressément rattachée par lui aux pouvoirs que Pierre a reçus du Christ. L'évêque de Lyon ne se préoccupe même pas d'attribuer la fondation de l'Eglise romaine exclusivement à S. Pierre, dont le rôle reste, pour ainsi dire, indivis avec celui de S. Paul. Il n'en reste pas moins vrai que S. Irénée a très nettement marqué le fait de la primauté romaine dans l'Eglise et qu'il en a suffisamment entrevu le principe, dont l'effort des siècles suivants précisera mieux l'origine et la portée.

« Pour son compte, 1° il s'en tient au fait que l'Eglise de Rome fut fondée par Pierre et Paul, ce qui lui confère déjà une sorte de pouvoir supérieur qui la met à la tête des autres Eglises. 2° Il en tire la conséquence qu'elle a qualité pour représenter à elle seule la tradition de toutes les autres. Par sa voix, on entend la voix de l'Eglise entière, de telle sorte que, pratiquement, il suffit de s'adresser à l'Eglise de Rome pour connaître la foi de partout, c'est-à-dire la foi catholique. 3° On peut soupçonner enfin que, pour lui, l'Eglise de Rome est même la régulatrice de la tradition commune. Chez elle, comme étant l'Eglise la plus vénérable, l'Eglise où vit la doctrine des premiers chefs du Collège apostolique, il faut chercher la solution des questions débattues. Ce qui ne se comprend que si elle a un rôle actif à remplir et si elle jouit d'une autorité souveraine en matière de foi » (p. 97-98).

Contre les organisations gnostiques, Irénée affirme le fait de l'Eglise fondée par le Christ. Cette Eglise se reconnaît à l'apostolicité, à la catholicité et à la sainteté (ch. VI). Une dernière question, soulevée par le modernisme protestant, reste à résoudre : L'évêque de Lyon est-il le *créateur* ou simplement l'un des premiers *témoins* du catholicisme ? S. Irénée aurait-il pris une part active à la formation d'une Eglise qui ne se contente plus d'être la religion de l'esprit, apportée par le Christ au monde, mais qui s'affirme comme une règle de foi, une doctrine arrêtée en formules, une hiérarchie organisée ? Résumant la démonstration qu'a faite de la vérité Mgr Batiffol, l'auteur prouve que « S. Irénée n'a pas joué, dans la formation du catholicisme, le rôle créateur que la critique lui attribue. Car les principes catholiques invoqués par lui se trouvent en germe dans la période antérieure. »

La thèse de M. Spikowski fait le plus grand honneur à son auteur, et, comme les deux suivantes, témoigne de la vitalité de la jeune Faculté française de théologie catholique de Strasbourg.

III. — Très intéressante est la thèse de M. Camille Verfaillie : *La doctrine de la justification dans Origène, d'après son commentaire de l'Epître aux Romains* [1] ; et cet intérêt s'affirme principalement en deux points que nous voulons tout d'abord souligner.

En premier lieu, M. V. a su dégager la pensée dogmatique d'Origène dans l'entremêlement des vues personnelles, des exhortations morales, des précisions exégétiques ; bien plus, il a su coordonner des déclarations qui, sous la plume d'Origène, n'ont rien d'un exposé systématique et se succèdent sans ordre suivant l'inspiration de l'écrivain.

En second lieu, l'exposé progressif de la pensée d'Origène amène M. Verfaillie à proposer en termes excellents, dans l'avant-dernier chapitre de sa thèse, le point discutable de l'orthodoxie du grand Alexandrin : la priorité de la grâce ou celle de l'activité humaine.

Cette double précision montre que nous sommes en face d'un travail extrêmement sérieux et solide, d'une contribution neuve et précieuse à l'histoire du dogme de la justification.

[1] In-8 de 124 p., 15 f. ; Strasbourg, Librairie Union.

Dans une courte, mais substantielle introduction, M. Verfaillie étudie l'histoire et la valeur du commentaire d'Origène sur l'épître aux Romains. Origène l'écrivit sur la fin de sa carrière; mais le texte original s'en perdit assez rapidement. Au commencement du v[e] siècle, Rufin nous assure qu'il était déjà incomplet ou interpolé. Néanmoins Rufin, sollicité par son ami Héraclius, entreprit d'en faire une traduction latine. Les fragments grecs cités dans la *Philocalie*[1] attestent que Rufin n'a pas toujours eu le souci d'une traduction mot à mot; mais il a suffisamment respecté la pensée de l'auteur primitif. Nous avons donc bien, dans le texte latin du commentaire, les doctrines fondamentales d'Origène.

Quoi qu'il en soit de ses spéculations sur la préexistence des âmes, Origène tient avec l'Eglise que tous les hommes naissent en état de péché par suite de leur descendance d'Adam. Les conséquences de cet état de péché sont funestes : le « tyran » péché s'est emparé du monde par la faute d'Adam, régnant sans conteste jusqu'à la Loi de Moïse, résistant victorieusement aux efforts concertés de celle-ci et des prophètes. Le péché est une sorte de corps, dont les membres sont les différentes espèces de péchés ; le démon en est la tête : il tient captif le genre humain tout entier. La mort est une conséquence du péché. Déchéance physique, le péché est aussi, en chaque individu, une déchéance morale : appétits sensibles désordonnés, faiblesses dans l'intelligence, servitude de l'âme nonobstant la persistance du libre arbitre, facilité des chutes.

Le salut apporté par le Fils de Dieu ne viendra qu'après une longue période préparatoire; la loi naturelle, donnée par Dieu aux Gentils, et même la loi mosaïque donnée aux Juifs n'auront, durant cette période, qu'une valeur très relative ; elles formaient une économie provisoire à laquelle le christianisme a mis fin. Seule, et grâce à l'œuvre du Christ et surtout au mystère de sa mort, l'économie nouvelle de l'Evangile saura efficacement vaincre le péché. Mais cette œuvre rédemptrice, inaugurée par le christianisme, n'est encore que la cause générale de notre relèvement. C'est l'application de cette cause générale à chaque individu qui constitue proprement la justification.

Cette justification, réalisant en chacun de nous l'œuvre rédemptrice, résulte de deux causes connexes et, à vrai dire, inséparables : la grâce de Dieu et notre libre coopération. Origène a nettement dans l'esprit le concept de la grâce créée, qu'il définit dans sa cause initiale et dans sa nature : ***gratiam nullius esse debiti, sed benevolentiæ beneficium*** (IV, 5). Les différents textes où se trouve développée cette notion générale montrent que, pour Origène, la grâce désigne les secours que la bonté de Dieu accorde à l'homme en vue de ses besoins spirituels. Mais — et nous touchons ici au point délicat de la doctrine d'Origène, — il ne faut point parler de la nécessité de la grâce sans souligner en même temps celle de notre coopération.

« Le principe général d'Origène est que Dieu et l'homme doivent travailler de concert. Mais le secours de Dieu et nos efforts personnels viennent pour ainsi dire se fondre dans une action unique : tout acte bon est la résultante (μικτόν) de notre libre activité et du secours divin... Cette double nécessité s'étend à tout ce qui touche au salut : à la persévérance aussi bien qu'à la conversion. ...La nécessité de la grâce résulte pour Origène de la faiblesse de l'homme en face de l'œuvre à accomplir et des obstacles à surmonter... Mais, d'autre part, Dieu veut être servi par les créatures raisonnables d'une manière conforme à leur nature : d'où la nécessité de la coopération humaine : *Christus... non vult rationabiles spiritus ad obœdientiam legis suæ violenter inflectere, sed exspectat ut sponte veniant, ut voluntate et non necessitate bonum quærant, et docendo magis quam imperando, invitando potius quam extorquendo persuadeat* (IX, 39). »

Une première conclusion s'impose : « S'il n'est pas douteux que le souci de défendre le libre arbitre porte Origène à insister davantage sur l'activité humaine, jamais il ne perd de vue la nécessité du secours divin et les passages cités prouvent manifestement que, d'après lui, aucun acte salutaire n'est possible sans la grâce » (p. 66). Mais nous ne sommes encore qu'à la surface de la difficulté. Avec l'Eglise catholique, Origène affirme, dans l'œuvre de la justification proprement dite, consécutive à l'action de la grâce soutenant les premiers efforts de notre activité, l'égale nécessité de la foi et des œuvres. Et en cette affirmation, point de difficulté spéciale. Le point délicat est ailleurs. L'activité humaine suppose une première orientation vers l'ordre surnaturel. ***Celle-ci est-elle l'œuvre de l'homme par lui-même, de sorte que la grâce n'intervienne que pour l'aider à atteindre le but ? Est-elle due, au contraire, à une influence divine préalable?*** On sait que S. Augustin lui-même a longtemps hésité sur ce point[1] :

« Origène... a été souvent accusé d'attribuer à l'homme seul l'initiative du salut. Huet consacre à l'établir une longue dissertation *(Origeniana,* l. II, c. II, q. 8, n. 13-14). A sa suite Mgr Freppel trouve également sa doctrine « vulnérable sur deux points : la gratuité absolue de la grâce et la priorité de l'action divine sur la coopération humaine » *(Origène,* t. II, p. 20). Le P. Prat, au contraire, l'excuse généralement *(Origène,* p. 161-163). Il s'agit donc de savoir, pour employer les termes techniques de la théologie moderne, s'il admet une grâce prévenante ou excitante aussi bien qu'une grâce adjuvante... »

Plusieurs principes de méthode générale sont nécessaires pour aborder convenablement ce problème de critique historique. 1° Dans la période antérieure à S. Augustin, le problème est encore mal posé; les imperfections indéniables de certaines assertions sont compensées par des décla-

[1] « Ce nom sert à désigner un recueil des plus beaux morceaux d'Origène, recueil composé par S. Grégoire de Nazianze et S. Basile, très probablement pendant un séjour que fit Grégoire en 358 dans le Pont, auprès de son ami. » (G. Bardy, *Recherches sur l'Histoire du texte et des versions latines du « De Principiis » d'Origène*, Paris, 1923, p. 36).

[1] Voir à la page suivante le compte-rendu de la thèse de M. Salgueiro

rations de principe formelles et illimitées sur la nécessité de la grâce. 2° Très particulièrement en ce qui concerne Origène, il faut tenir compte des répercussions de sa théorie de la préexistence. D'après cette théorie, la question de la grâce prévenante est résolue d'avance par la négative. Mais on doit se souvenir qu'Origène ne donne jamais cette théorie que comme une hypothèse. Si donc, par rapport au point qui nous occupe, il se rencontre des déclarations en ce sens, il est juste de croire que l'auteur ne leur attribuait pas plus de valeur qu'à la théorie dont elles dépendent. 3° Enfin, la grande préoccupation qu'a Origène de défendre le libre arbitre, cause du bien, mais surtout cause du mal, nous incite à penser qu'en bien des passages incriminés il entend simplement affirmer que le péché est notre œuvre et non celle de Dieu.

L'application de ces règles générales amène M. Verfaillie à formuler la sage et prudente conclusion que voici :

« Si l'on écarte les textes visiblement invoqués à faux, il en reste seulement quelques-uns où s'affirme une tendance à mettre en avant le rôle de la liberté humaine, mais sans qu'il s'en dégage une doctrine formelle à cet égard. En somme, Origène n'a pas été amené à trancher une question qui ne se posait pas encore sous sa forme précise. Ce qui fait comprendre que sa position manque de netteté au regard des exigences introduites par le développement ultérieur du dogme et de la théologie. Cependant, pour autant qu'on puisse saisir la direction générale de sa pensée, il est permis de dire que logiquement ses principes auraient dû l'amener à résoudre la question de l'*initium fidei* dans le sens opposé au semi-pélagianisme. Quelques passages sur le mode d'action de la grâce admettent positivement la grâce prévenante, et beaucoup d'autres dont on lui a fait grief — à part ceux qui découlent de sa théorie de la préexistence — sont susceptibles d'une interprétation favorable, quand on les remet dans leur contexte et leur milieu » (p. 106-107).

IV. — C'est encore une thèse présentée à la Faculté de Strasbourg (ce fut même la première de toutes) que M. Trindade Salgueiro a publiée sous le titre : *La doctrine de S. Augustin sur la grâce d'après le Traité à Simplicien* [1]. Cet opuscule, tout entier exégétique (sur Rom., VII, 7-25 et IX, 10-29), est de la plus haute importance pour étudier la pensée de S. Augustin sur la grâce dans sa pureté première. Composé avant les débuts de la controverse pélagienne, en 394 (?) [2], il nous éclaire sur la thèse augustinienne de la gratuité absolue de la première grâce et sur la notion de réprobation.

C'est surtout à la deuxième question que s'attache l'auteur. Il a su en faire avec finesse et précision l'analyse littérale et la synthèse doctrinale. Il a su replacer judicieusement cette doctrine dans le développement de la pensée d'Augustin. On sait que le grand docteur avait primitivement supposé en certains pécheurs des mérites cachés qui leur valent la justification, et fait de la bonne volonté antécédente la condition de la pitié divine (p. 119-130). Le traité à Simplicien marque le début de l'évolution de la pensée augustinienne. Une étude plus attentive de Rom., X, 10-29 lui montre que, si la grâce était la récompense des œuvres, elle ne serait plus la grâce, qu'elle précède les bonnes œuvres et ne les suit pas, qu'on ne saurait mériter la grâce par les œuvres, puisque c'est par la grâce seule que ces œuvres peuvent être accomplies. A cette doctrine il restera attaché jusqu'à la fin.

Quant à la réprobation, l'auteur (p. 173, 180) accepte avec décision le sens rigoriste de la pensée augustinienne. Dès le principe, avant d'envisager les mérites ou les démérites personnels futurs des individus, Dieu a choisi les uns et laissé les autres dans la *massa perditionis* où les tenait le péché d'origine. Ce n'est que pour décréter le degré des peines dues à chacun des réprouvés que Dieu a considéré leurs futurs démérites. A la suite de plusieurs commentateurs, M. Salgueiro a cru trouver dans le *De spiritu et littera*, composé en 412, un recul de la pensée augustinienne... Cette affirmation, nous le savons, a été vivement contestée à l'auteur lors de sa soutenance de thèse. Il n'entre ni dans notre plan, ni dans nos intentions de discuter ici ce point délicat : nous le signalons simplement à nos lecteurs spécialistes, qui se reporteront aux auteurs indiqués par le P. Portalié, art. *Augustin (Saint)*, du *Dict. de théol. cath.*, t. I, col. 2402-2404.

V. — On sait que depuis quelques années l'Université Grégorienne a institué un cours de « Maîtrise en théologie, » à l'usage des prêtres déjà docteurs. Ce cours, dont la durée normale est de deux ans, est couronné par la soutenance d'une thèse, dans le genre de celles que, depuis longtemps, nos Facultés théologiques françaises exigent de leurs candidats au doctorat. Le « Museum Lessianum » vient d'éditer une de ces thèses romaines, présentée pour le grade de Maître agrégé en théologie par M. Gérard Philips. Le sujet de cette « dissertation » nous ramène sensiblement aux confins du sujet exposé par M. Salgueiro. Il s'agit de *La Raison d'être du Mal d'après S. Augustin* [1] : sujet vaste, intéressant et dont la doctrine substantielle se rattache, en fin de compte, au problème de la prédestination et de la réprobation.

Disons immédiatement un mot du but poursuivi et de la méthode employée par l'auteur. « Dans presque tous les livres [d'Augustin], lit-on dans l'Introduction, — hormis ses écrits historiques contre les Donatistes, — Augustin touche à notre question, mais ne présente toutefois nulle part une synthèse de sa doctrine. Réunir en un tout les

[1] In-8° de 205 p. ; en vente au Séminaire de Coïmbre (sans indication de prix).
[2] Le P. Portalié indique la date approximative de 396-397 (*Dict. de Théol. Cath.*, t. I, col. 2311). M. Tixeront laisse entendre que cette date, qu'il indique d'ailleurs, pourrait être avancée (*Histoire des Dogmes*, III, p. 490). M. G. Philips, dans sa thèse *La raison d'être du Mal d'après S. Augustin* (voir ci après), accepte la date de 397 (p. 162).

[1] In-8° de 240 pages, 20 fr.

éléments épars, montrer comment l'idée du Docteur évolue selon une seule et même ligne droite et quelle clarté cette géniale intelligence a répandue sur tous les aspects du problème, à la plus grande gloire de la bonté divine, tel est notre but » (p. 10).

En ce qui concerne la méthode employée, M. Philips s'est appliqué à éclairer les côtés les plus obscurs de la doctrine augustinienne. Ou plutôt, il s'efforce de limiter l'objet de ses recherches à ce point essentiel : « Pourquoi un Dieu bon a-t-il permis les maux que l'on rencontre dans la nature, pourquoi n'a-t-il pas empêché que le péché sortît du libre arbitre, pourquoi surtout a-t-il toléré que la malice du péché primitif et sa misère portassent préjudice aux hommes ? ». D'ordinaire, il expose d'abord en un résumé succinct la pensée de S. Augustin ; il prouve ensuite l'exactitude de ce résumé en l'appuyant sur les textes les plus significatifs du grand Docteur. L'esprit du lecteur est ainsi orienté d'une façon précise vers la solution des difficultés, et par cet heureux mélange du procédé dogmatique et de la méthode critique, l'auteur a sans doute voulu rester fidèle aux habitudes traditionnelles de la Grégorienne.

Une indiscutable vérité se trouve à la base de toute la conception augustinienne : dans son œuvre, Dieu n'a pas en vue de s'accroître, mais de se donner ; il ne s'enrichit pas de ses créatures. Nos péchés ne nuisent pas plus à Dieu que nos bonnes œuvres ne le servent. Il n'a pas besoin de nos bonnes œuvres ; nos fautes ne troublent pas sa béatitude, ne diminuent en rien son excellence. Le problème du mal n'atteint pas Dieu. Mais le mal existe néanmoins dans le monde, œuvre de Dieu. Comment le mal s'accorde-t-il avec la puissance et la bonté infinie de Dieu ?

Tout d'abord, le mal que les théologiens postérieurs ont appelé le mal « physique, » ne provient pas d'un défaut de puissance dans le premier agent : ce mal existe en vue de l'ordre et de la beauté de l'univers. Mais le mal moral, le péché, qui seul est vraiment mal, comment l'expliquer ? Sans le libre arbitre, le péché ne se comprend pas. Bien que par son libre arbitre l'homme puisse pécher, c'est pour notre bien que le libre arbitre nous a été concédé. Dieu aurait pu, certes, nous créer d'autre manière : le pouvoir de faire l'homme incapable de pécher ne lui faisait pas défaut ; « mais il préféra le créer tel, qu'il pût à sa volonté pécher ou ne pas pécher, lui défendant l'un, lui commandant l'autre, afin que s'abstenir du péché fût pour l'homme un premier bien qui lui méritât ensuite la juste récompense de ne plus pouvoir pécher » (*De continentia*, n. 16). Si toutefois le mal se produit par le jeu du libre arbitre, c'est que Dieu veut tirer le bien du mal. Augustin a résolu le problème du mal moral, en marchant sur les traces de Plotin :

« Il a regardé le monde moral à la façon dont il avait décrit le monde naturel. Dans la considération de tout l'univers, envisagé d'un seul regard dans son ensemble, les désordres de détail doivent trouver leur justification. Les mêmes comparaisons dont Augustin s'était servi en parlant du mal physique, il les apporte à propos du péché : celle, par exemple, du tableau dont les ombres font ressortir la beauté (*Civ. Dei*, l. XI, c. 23), du chant ou du discours mis en valeur par de savantes antithèses (*id.*, c. 18). »

Toutefois, le grand cœur d'Augustin n'est pas satisfait : il se demande avec angoisse comment le premier péché fit son apparition dans le monde et pourquoi le Dieu d'amour n'empêcha pas cette invasion. Si terribles que nous apparaissent dans la conception d'Augustin les conséquences du péché originel, il semble bien que Dieu les a permises en vue du Rédempteur à venir : « Dieu pouvait permettre qu'Adam défaillît librement par sa faute : il savait par quelle grâce il délivrerait les hommes de leur perdition.

« Par suite du péché, Dieu désireux de nous soulager, eut l'occasion de manifester une plus grande miséricorde, et la grâce du Christ se livrant pour nous racheter est devenue notre partage. A cause de la même faute, l'humilité des justes en s'abaissant plus profondément a relevé et grandi leur amour. Les saints s'humilient parce qu'ils savent que de droit ils ne font qu'un avec cette masse maudite du péché et parce qu'ils rougissent de sentir la révolte en leur chair corrompue... N'est-ce point là pour Dieu une raison suffisante, non assurément de provoquer le péché, mais de le permettre ? » (p. 68).

Ainsi s'expliquent, en regard de la bonté divine, et la tentation, et la concupiscence qui vient du péché et conduit au péché, tout en demeurant le châtiment de la faute originelle [1].

Quant au péché personnel, suivi de pénitence et de pardon, il n'est pas difficile à Augustin de trouver des raisons à la volonté permissive de Dieu : Dieu utilise, pour le salut et la formation de ses futurs saints, les maux mêmes et les péchés. Les douleurs pénales envoyées aux pécheurs doivent également être comptées parmi les bienfaits de Dieu et non des plus minimes, sinon toujours pour celui qui en est affligé en vue de sa conversion et de sa sanctification future, du moins pour la communauté qui admire l'équité des jugements du Tout-Puissant. Si Dieu permet parfois l'endurcissement de certains pécheurs, c'est afin de manifester sa justice vindicative et procurer, en même temps, l'utilité des âmes pieuses, qui, terrifiées de cette sorte d'abandon divin, s'excitent à faire le bien avec une force nouvelle. Ajoutons que dans l'endurcissement du cœur, le rôle de Dieu se borne à ne pas secourir le criminel : son action n'est nullement positive. Nous voici enfin au nœud de la difficulté : comment expliquer, en regard de la bonté et de la puissance divine, l'impénitence finale et la damnation éternelle ?

L'auteur convient que cette question « ne va pas sans une grande difficulté. » La première explica-

[1] Au sujet des rapports de la concupiscence et du péché originel chez S. Augustin, l'auteur semble s'être laissé influencer par certaines idées préconçues. Nous regrettons vivement qu'il n'ait point cité (et peut-être ne l'a-t-il pas connu) l'ouvrage du P. Kors, O. P., *La Justice primitive et le péché originel*, où la doctrine de S. Augustin est succinctement, mais exactement, résumée (p. 15 sq.).

tion que présente la doctrine augustinienne est celle de la justice stricte : le péché originel a mérité la peine éternelle.

« Vous voyez l'humanité entière condamnée à la peine du dam. De ce « bloc damné » le Dieu de miséricorde sauve quelques âmes, qu'il gratifie du salut éternel, mais il laisse les autres dans leur péché. Conséquemment, selon les lois de sa justice, il doit les livrer à leur châtiment mérité. La faute d'Adam, il a pu la permettre pour des raisons connues de lui ; la violation de sa justice éternelle, il ne peut la tolérer. Tous les hommes ont été constitués vraiment pécheurs et fils de colère ; tous devraient donc être punis... Dieu ne fait rien autre qu'abandonner l'homme pécheur à son propre crime auquel doit, selon les lois de la justice, succéder le châtiment. Non seulement la grâce est indue, mais le supplice est requis... (p. 160-161).

« Le péché originel a provoqué certaines pénalités qui subsistent même après rémission de l'inculpation de la faute. Parmi celles-ci, il faut compter la concupiscence et la privation de ce pouvoir immédiat et libre d'entraves, qui fait persévérer dans le bien jusqu'à la fin. Conséquemment la persévérance est un don spécial de Dieu... D'où, sans la grâce toujours indue, nous ne pouvons demeurer fermes dans la justice. L'adulte est, en réalité, condamné pour ses péchés actuels, mais, en dernière analyse, tout cela est la suite du péché originel... » (p. 168).

Sans doute la volonté de Dieu est invincible ; elle pourrait convertir les cœurs les plus endurcis, et si elle ne le fait pas, c'est qu'elle ne l'a pas voulu. Or, rien dans les desseins de Dieu ne se fait sans raison. La sentence du juge condamnant les coupables *profite aux élus* : « Terrifiés par la punition de leurs semblables, ils se corrigent de leurs mauvaises actions, et opèrent avec crainte leur propre salut » (p. 173).

Mais pourquoi celui-ci est-il plutôt choisi que celui-là ? Nous l'ignorons, et l'adoration des secrets desseins de Dieu est la seule attitude possible au fidèle. En bref :

« La damnation de tous les hommes est parfaitement juste. Mais la Providence toujours adorable de Dieu en excepte quelques-uns. Une égale facilité de salut n'est pas offerte à tous ; nous voyons même l'enfant du chrétien mourir parfois avant le baptême, tandis que le fils du païen reçoit la grâce du sacrement. Pourquoi ce sort est-il réservé à l'un, cet autre au second ? Ce sont là voies impénétrables de Dieu : maintenant nous ne voyons pas ; plus tard nous serons dans l'admiration » (p. 193-194).

Dans le dernier chapitre l'auteur étudie : Pourquoi Dieu a-t-il permis le péché des anges ? et il ajoute quelques notions sur le mal chez les êtres supraterrestres, les démons.

On le voit, le sujet est embrassé aussi complètement que possible. L'est-il toutefois avec assez de profondeur ? Il est permis d'en douter, quand on constate avec quelle facilité l'auteur glisse sur certains points délicats et s'en tient généralement sans discussion à des opinions reçues. Nous avons noté, en passant, la question de la concupiscence ; avec tout autant de motifs, nous aurions pu relever le problème de la réprobation négative antécédente que M. Philips ne fait que de loin effleurer. Après avoir lu attentivement son ouvrage, on peut se demander s'il a écrit une étude sur la raison d'être du mal d'après S. Augustin, ou s'il a composé une thèse de théologie catholique sur la raison d'être du mal, en l'illustrant de textes empruntés à S. Augustin. Les théologiens un peu avertis saisiront la nuance.

VI. — Le P. F.-X. Jansen, S. J., dans *Baius et le Baianisme, Essai théologique* [1], n'a voulu écrire ni l'histoire de Baius, ni celle du Baianisme. Se bornant au rôle de théologien, il a cherché à offrir aux lecteurs une image aussi nette et aussi précise que possible d'une erreur religieuse ; il a voulu en caractériser les tendances et définir les méthodes dont elle fut le fruit. La première section du travail, la plus courte, intitulée : *L'homme*, vise à éclairer cette erreur par la psychologie et par le caractère de son auteur. Dans la seconde, plus étendue, intitulée : *Les idées*, l'essai cherche à grouper autour de quelques centres unifiants de perspective la multiplicité de propositions où se concentre l'essentiel du Baianisme et dont une lecture même attentive est loin de révéler un lien rigoureux et profond.

Même après l'étude si exhaustive, — un peu technique dans ses discussions théologiques, — du P. Le Bachelet dans le *Dict. de Théologie cath.*, l' « essai » du P. Jansen demeure une œuvre aussi intéressante que solide. Elle s'impose à l'attention des maîtres et des étudiants en théologie, auxquels elle pourra alléger l'étude d'une partie du traité de la grâce. Elle contribuera également à faire connaître et apprécier l'Augustinisme modéré et sage de l'Eglise par son contraste avec cet Augustinisme radical et intransigeant dont Baius se fit le héraut au XVI^e siècle et dont il légua la malfaisante formule à Jansénius.

Le P. J. a mis en bon relief le principe de l'erreur baianiste : ce principe réside dans la conception erronée de la condition naturelle de l'homme, et dans la confusion entre le *fait* et le *droit*, l'*originel* et le *naturel*. Cette confusion a pour cause l'emploi d'une méthode exclusivement *positive* et le dédain systématique de la philosophie. Du principe baianiste découlent de multiples conséquences fâcheuses relatives à la corruption essentielle de la nature humaine par la concupiscence, qui, au fond, s'identifie avec le péché originel et subsiste, même chez les régénérés, à l'état « d'acte vicieux et désordonné. » De telle sorte que les mouvements pervers de cette concupiscence, même indélibérés, parce qu'ils sont contraires aux commandements divins, sont déjà un véritable péché.

L'auteur n'a pas de peine à montrer les conséquences fâcheuses d'une telle doctrine pour la liberté humaine, incapable désormais, selon Baius, de produire, sans la grâce divine, le moindre bien moral d'ordre simplement naturel. Déformant la pensée de S. Augustin, le précurseur du Jansénisme déclare les vertus naturelles, des vices

1. In-8° de XVIII-237 p., 25 f. ; au *Museum Lessianum*.

dignes de la damnation. L'amour naturel de Dieu n'existe pas : la charité surnaturelle est le principe unique de la moralité des actes. Ce qui rend plus dangereux encore ce système pessimiste, c'est l'habileté avec laquelle il accapare certaines formules augustiniennes pour se les approprier, en les détournant de leur sens véritable. Ainsi Baius en arrive, sous le couvert de S. Augustin, à imposer à l'activité morale de l'homme un véritable déterminisme psychologique vers le péché.

Ce ne sont pas là les seules conséquences du système. L'appréciation exclusive de la charité surnaturelle entraîne chez Baius le dédain de la crainte servile, et en fait un anti-attritioniste résolu. D'autre part, ce rôle exclusif de la charité implique, chez le pécheur, l'absence de toute grâce vraiment suffisante, et favorise singulièrement le système de la grâce efficace « *ab intrinseco* ; » et, à ce sujet, le P. Jansen se demande si cette négation de la grâce suffisante et l'admission de cette grâce efficace « *ab intrinseco* » ne tendent pas, en réalité, dans l'explication de la liberté, à substituer à l'absence de nécessité l'absence de contrainte.

Chose piquante : quand Baius en viendra à parler du mérite, il paraîtra rejeter toute influence de la charité surnaturelle sur nos actes. C'est qu'au fond cette charité surnaturelle n'est, conformément au principe fondamental du baianisme, que la volonté droite opérante, telle qu'Adam l'avait primitivement reçue en sa nature innocente. Ainsi l'œuvre objectivement conforme à la loi sera le principe unique du mérite, et la récompense éternelle ne dépassera pas l'ordre de la justice naturelle. Ainsi, par nature, toute bonne œuvre mérite la vie éternelle, et, par réciprocité, tout péché mérite la damnation, c'est-à-dire est mortel. Que deviendra, dans la logique d'un tel système, le concept, déjà traditionnel au XVI[e] siècle, de la charité *infuse* ? Pour Baius, la charité ne pourra être qu'un mouvement par lequel l'Esprit-Saint révèle sa présence dans l'âme. Et puisque, du point de vue psychologique, le sujet sera toujours dans l'impossibilité de discerner son acte surnaturel de l'acte purement naturel correspondant, Baius niera la réalité des vertus *acquises*. Quel acharnement et quelle fureur à humilier la nature et à la renvoyer avec un brevet d'incompétence et d'incapacité à la fois, là où il s'agit de son rapport avec Dieu ! Nous trouvons déjà chez Baius le ton implacable et la tendance profondément antihumaniste de Port-Royal.

Toute la théorie de la justification se trouve bouleversée :

« De la justice « par laquelle Dieu nous rend justes, » comme dit le concile de Trente, Baius a un concept surtout *légaliste*. Dans une longue démonstration qui prouve une admirable connaissance de l'Écriture et de S. Augustin, il établit contre Calvin que la justice n'est pas la simple non-imputation du péché à cause de la justice du Christ, mais l'observation de la loi, ayant la foi pour principe ; de la charité qui fait observer cette loi il a un concept purement *dynamiste*, son nominalisme lui interdit tout recours à une forme *habituelle* justifiante, inhérente à l'âme juste.

« Dès lors, plus rien ne s'oppose à ce qu'on dissocie charité et rémission des péchés, et, ce qui, à première vue, paraît plus troublant encore, rémission des péchés et justification. Il désunit « ce qu'un long préjugé avait uni, » c'est sa propre expression, il affirme même un progrès dans la rémission des péchés... *La charité parfaite et sincère, « celle qui vient d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sincère* (I Tim., I, 5) *peut se trouver dans les catéchumènes aussi bien que dans les pénitents, sans la rémission des péchés* (Prop. 31[e]). Il y a plus : *Un homme en péché mortel et, comme tel, digne de la damnation éternelle, peut avoir la véritable charité ; et la charité même parfaite peut coexister avec la dette de l'éternelle damnation* (Prop. 70[e]).

« ...Une thèse parallèle, plus paradoxale encore, est et devait être défendue au sujet de la justification : elle aussi est séparable de la rémission des péchés : *Dans les pénitents, avant la réception de l'absolution, et chez les catéchumènes avant leur baptême, il y a une vraie justification, mais séparée de la rémission des péchés* (Prop. 43[e]). En d'autres termes : on peut être à la fois juste et pécheur... »

A ces conclusions aussi logiques que paradoxales, Baius joint un rigorisme qui prélude à celui des jansénistes. La foi est absolument nécessaire à la justification, et, en cela, il a pleinement raison ; mais c'est une foi explicite en Jésus-Christ médiateur. Il fait pleinement sienne cette assertion du *De correptione et gratia* (c. VII, n. 11), dont S. Augustin adoucit ailleurs la dureté : « De la damnation ne se libéreront pas ceux qui pourront alléguer qu'ils n'ont pas entendu prêcher l'Evangile du Christ, puisque la foi vient de la prédication entendue. »

Dans un avant-dernier paragraphe, le P. Jansen rappelle brièvement les idées de Baius sur les rapports des évêques et du pape : les évêques tiennent leur juridiction immédiatement de Dieu, et le Pape, définissant seul en matière de foi, n'est pas à l'abri de l'erreur.

Les conclusions générales de l' « Essai » sont des plus intéressantes. L'auteur y porte un jugement aussi équitable que motivé sur la doctrine baianiste, beaucoup plus complexe, dit-il, qu'elle ne paraît à un regard superficiel. Il indique la source des erreurs de Baius : erreur de méthode, dédain de la philosophie, dédain de la scolastique, culte exclusif de S. Augustin, ignorance des Pères grecs. Mais deux autres conclusions sont à retenir.

La première est une appréciation de S. Augustin et de sa doctrine : elle est assez caractéristique pour que nous la transcrivions ici, à l'intention de nos lecteurs qui ne pourraient se procurer le livre du P. Jansen :

« Reste à savoir si ce S. Augustin (celui de Baius) est le véritable, celui de l'Histoire, celui dont la ressemblance authentique se dégage de l'*ensemble* de ses écrits.

« Poser cette question, c'est poser la question toujours pendante de l'exégèse augustinienne. A nous, la sagesse et la modestie commandent de la laisser aux spécialistes de l'Augustinisme, à ceux qui consument une vie à l'étude des œuvres du grand Docteur. Nous

ne nous flattons nullement d'avoir trouvé « la véritable clef de S. Augustin. » Nous croyons même que ses écrits resteront longtemps encore une arène ouverte aux discussions, où les textes affronteront les textes, en continuant à donner lieu à des interprétations divergentes...

« ...Dans ses veilles studieuses avec son Docteur préféré, Baius rencontra, tout comme le lecteur d'aujourd'hui, des affirmations que le génie fascinateur de l'homme rend particulièrement troublantes. Certains passages font interrompre la lecture et reportent l'attention sur des points d'interrogation d'importance : S. Augustin a-t-il cru à la grâce suffisante et à la possibilité du salut pour tous les hommes sans exception ? N'a-t-il pas estimé l'observation de certains préceptes actuellement impossible ? La volonté toute-puissante de Dieu et la grâce efficace, telles qu'il les a conçues, n'entraînent-elles pas une irrésistible nécessité pour notre libre arbitre ? Il ne servirait de rien de nier ou de dissimuler tout ce côté « énigmatique » de la théologie augustinienne, ou mieux cela ne servirait qu'à créer de nouvelles énigmes, historiques celles-là. Il faudrait expliquer notamment comment il se fait que le plus catholique des Pères, le plus filialement soumis à l'Eglise, s'il a eu l'honneur unique de défrayer d'une masse considérable d'idées et de solutions la théologie occidentale, est aussi celui qui, très fréquemment au cours des siècles, a connu cette infortune posthume de voir se recommander de son nom des erreurs et des altérations graves de la vérité catholique...

« Des malentendus aussi répétés et aussi persistants sur la plus riche et la plus puissante des pensées théologiques d'Occident doivent s'expliquer pour une bonne part par le caractère, le génie intellectuel et les procédés polémiques du grand théologien de la grâce. Nous osons croire que la fréquentation exclusive de son œuvre n'est pas sans danger pour des esprits qui ont déjà une pente secrète aux dogmatismes extrémistes ; elle leur sera d'autant plus nuisible qu'ils ignorent ou dédaignent l'art de tempérer une vérité par une vérité opposée... » (p. 136-138).

Une deuxième conclusion est relative aux survivances et aux possibilités actuelles de baianisme. On a cru découvrir du baianisme dans la thèse de M. Blondel, l'*Action*. Le P. Jansen estime que c'est « confusion assez lourde. » L'auteur pose un point d'interrogation en ce qui concerne la philosophie religieuse de Max Scheler. Mais il s'exprime avec assez de sévérité à l'égard d' « un groupe de théologiens qui n'hésitent pas à affirmer dans la volonté créée un appétit naturel de la claire vue de Dieu. » C'est là, pense-t-il, « une direction et un ordre de pensées qui seront éternellement de nature, même abstraction faite de causes accidentelles qui peuvent à un moment donné les y incliner positivement, à ramener les esprits dans les voies où s'égara Baius. » Voilà ce groupe de théologiens dûment prévenu. Il est vrai que le P. Jansen a donné d'autres avertissements, à peine déguisés sous des formules exquises d'urbanité et de charité : aux thomistes sont très certainement dédiées les deux ou trois pages relatives à la grâce efficace « ab intrinseco. »

Mais ce sont là menus détails. L'auteur nous a donné une étude où la solidité du fond, la maîtrise du sujet, l'exposition ordonnée et logique le disputent à l'élégance du style et au charme de l'expression : toutes qualités rares et dignes d'être soulignées en une matière aussi difficile, aussi complexe, aussi confuse que le baianisme et son opposition à la doctrine catholique [1].

VII. — *L'attrition d'après le Concile de Trente et d'après S. Thomas d'Aquin* [2] soulève un problème dont le P. Jansen, à propos de Baius antiattritioniste, a dit un mot en passant. Les théologiens de profession attendaient avec impatience l'ouvrage, depuis longtemps annoncé, du P. Périnelle, O. P. Sans doute, l'érudit dominicain n'a pas la prétention de vouloir dirimer une controverse qui dure depuis des siècles, mais il veut mettre en bon relief la probabilité d'une interprétation que beaucoup de nos maîtres en théologie nous avaient appris à considérer comme *antiquata*.

Il s'agit de l'interprétation du concile, sess. VI, c. 6 et can. 3 :

Can. 3 : « Si quelqu'un dit que l'homme peut, sans l'inspiration prévenante et sans le secours de l'Esprit-Saint, espérer, AIMER et se repentir, comme il le faut pour que la grâce de la justification lui soit conférée, qu'il soit anathème. »

Chap. 6 : « Or, ils (les pécheurs) se disposent à la justice dans ce sens que... se reconnaissant pécheurs, de la crainte de la divine justice qui les frappe utilement, ils en viennent à considérer la miséricorde de Dieu et s'élèvent à l'espérance ; ont confiance que Dieu leur sera propice à cause du Christ ET COMMENCENT A L'AIMER *(diligere incipiunt)* comme source de toute justice ; que, par conséquent, ils se retournent contre leurs péchés, etc. »

Ainsi, pour se préparer à la justification, on doit, selon le canon 3, sous l'influence du St-Esprit, « croire, espérer, aimer *(diligere)*, se repentir. » La crainte n'est pas ici indiquée ; mais les Pères la tiennent cependant pour bonne et salutaire ; ils la mentionnent au ch. 6.

Avec le P. Périnelle, examinons de près ce chapitre :

« Il note comme point de départ utile à la conversion l'ébranlement du cœur que produit la crainte. Puis il mentionne l'espérance, l'amour de Dieu et le regret du péché. Ces trois mouvements de l'âme sont nettement distingués l'un de l'autre, et indiqués par un verbe à un mode personnel. En cette succession, l'amour suit l'espérance ; c'est lui qui commande le repentir et en constitue la définitive et efficace réparation. Par ailleurs, il ne s'identifie pas avec les bonnes résolutions, car il précède la haine du péché

[1] Afin de ne pas troubler l'agrément de la lecture tout en fournissant au lecteur le moyen d'une instruction sérieuse, l'auteur a renvoyé à la fin du volume, en ordre numéroté, les notes qu'on a coutume de placer au bas des pages. Est-ce vraiment un avantage ? — L'ouvrage débute par une abondante bibliographie : ouvrages de Baius et ouvrages sur Baius, ces derniers subdivisés en ouvrages de théologie, ouvrages d'histoire, articles d'ouvrages généraux ou de dictionnaires, avec une courte appréciation sur chacun d'eux. — Dans l'Appendice I sont contenues : *a)* les 79 propositions baianistes, condamnées par la Constitution *Ex omnibus afflictionibus*, du 1er octobre 1567 (traduction française) ; *b)* quelques « remarques générales sur les propositions condamnées, » leur texte original, l'objet et la portée de la condamnation, l'identité de la proposition condamnée avec la doctrine soutenue par Baius ; *c)* quelques « remarques spéciales » sur les ouvrages d'où sont extraites ou déduites les propositions condamnées. L'Appendice II relève les « Actes du Saint-Siège » dans la cause du Baianisme. Enfin l'appendice III renferme la traduction française d'une « lettre de Henri Gravius à Baius, *super istius temporis quæstionibus*. » Suit l'Index des noms de personnes et de lieux et la Table des matières.

[2] Ce vol. grand in-8 de 152 p., 17 f. 50, est le Xe de la Bibliothèque thomiste, Le Saulchoir-Kain (Belgique).

et les résolutions le suivent. Il n'est donc pas seulement effectif, mais avant tout affectif. En lui, on commence à aimer Dieu de dilection, comme source de toute justice... Le mot *diligere* si fréquemment employé dans la Sainte Ecriture, éveille l'idée d'un bel et libre amour, d'un choix où entre la bienveillance. Il s'appliquerait mal à un sentiment de pure convoitise. Le mot *incipiunt* confirme cette impression. Il marque un début. L'amour de concupiscence, le désir tout intéressé du ciel, lui, est né depuis longtemps. Pourquoi se serait-on soucié de l'au-delà, pourquoi aurait-on craint l'enfer, si, au moins d'une façon grossière, on n'avait déjà convoité la possession de Dieu ? Comment se serait-on élevé jusqu'à l'espérance sans ce ferme désir ? Or, la dilection dont parle le Concile ne se dégage qu'après l'espoir ; elle demeure faible, à l'état d'ébauche, jusqu'au retour en grâce : *incipiunt diligere*. Par elle enfin, c'est comme source de toute justice que l'on commence à aimer Dieu. La justice de Dieu a deux effets, et les Pères viennent de le rappeler : elle punit, ou bien, en se communiquant, elle sauve. L'homme qui se convertit connaît ces deux effets. Effrayé d'abord du premier, il a mis ensuite son espoir dans le second et c'est alors qu'est né en lui l'amour. En quoi peut consister ce nouvel amour, préparé ainsi par l'espérance ? Il est facile de répondre. Le pénitent vient de considérer attentivement sa propre justification, de voir qu'elle est un don de Dieu. Il la désire ardemment, comme condition de son bonheur. Alors, du don, son cœur s'élève naturellement jusqu'au donateur ; de la justice qu'il espère, à son unique Auteur. Il en aime la source en cet Etre souverainement bon et infiniment pur, qui la possède en sa perfection suprême avant de la communiquer aux autres ; il est séduit par la transcendante beauté de Dieu. Tel est le sentiment encore faible, mais déjà tout bienveillant, qui s'ébauche en son âme, et que signalent les Pères » (p. 20-21).

Ainsi, selon le P. Périnelle, les Pères du Concile, « entendant décrire avec exactitude les sentiments qui, dans la préparation au Baptême (ou à un sacrement qui justifie le pécheur), conduisent jusqu'au repentir, enseignent qu'à la dernière étape de ce mouvement on commence à aimer Dieu, source de toute justice, d'un bel amour de bienveillance ; ils marquent la faiblesse de cet amour et évitent de l'appeler charité. »

Appliquons cette doctrine aux opinions théologiques qui, à l'époque du Concile, avaient cours sur le repentir nécessaire avant l'absolution. — « Une simple attrition de crainte suffit, » pensent les uns. Et si à cette attrition de crainte doit être joint un commencement d'amour, il faut entendre ici un amour intéressé, un amour de concupiscence. — « Il faut une vraie contrition, inspirée par la charité, » répliquent les autres. — Enfin, « l'attrition suffit, mais s'inspirant non seulement de la crainte, mais encore d'un amour initial de bienveillance, » concluent le plus grand nombre.

Le P. Périnelle estime que la doctrine promulguée au concile de Trente, sans rejeter la première ni condamner la seconde de ces opinions, se rapproche beaucoup plus de la troisième. Pour condamner la seconde, il faudrait que le Concile déclarât nettement : « Le commencement de dilection qui inspire le repentir n'est pas amour de charité. » Mais, le pouvant facilement, il ne l'a pas fait. Rejette-t-il la première opinion, celle de l'attrition sans amour de bienveillance ? Pas davantage ; il faudrait pour cela qu'il eût dit : « Pas de repentir sans commencement de dilection. » Le pouvant facilement, il ne l'a pas fait. Sans doute les Pères enseignent que la dilection commande le repentir beaucoup plus étroitement et plus directement que la crainte. Ils enseignent que la présence de cette dilection est commune, ordinaire, normale. Mais leur enseignement formel s'arrête là. Sans doute, leur façon de parler insinue que leur pensée intime va probablement plus loin, qu'ils croient à la nécessité absolue de cette dilection. Mais rien ne donne à cette pensée intime valeur d'article de foi. Ainsi marquent-ils leur préférence pour l'attrition d'amour, sans imposer à tous cette préférence.

Dans une longue étude sur l'élaboration du texte conciliaire, le P. Périnelle cherche la confirmation de ces conclusions. Nous ne le suivrons pas dans cette œuvre remarquable de critique. Nous avons hâte, en effet, de confronter ces conclusions avec l'enseignement des théologiens contemporains.

De l'opinion sévère (la deuxième), issue du Maître des Sentences, il ne reste rien aujourd'hui. On avait déclaré, au XIIe siècle [1], qu'il fallait se préparer à recevoir l'absolution par un acte de contrition inspiré par la charité. Cette théorie n'a pas été formellement condamnée à Trente. Elle est toutefois en contradiction évidente avec certaines déclarations précises du concile. D'ailleurs la condamnation des propositions 31, 32, 33, 70, 71 de Baius précipita sa ruine. Ces propositions, en effet, refusent à la charité et à la contrition parfaite le privilège d'être toujours unies à l'amitié divine et à la grâce sanctifiante.

Restent donc en présence les opinions que le P. Périnelle appelle « libérale » et « moyenne. » Aujourd'hui l'une et l'autre opinion possède ses partisans.

L'opinion « libérale » admet que l'attrition comportant un vrai regret des fautes commises, un propos ferme de n'y plus retomber, *même si elle procède uniquement de la crainte*, suffit pour disposer le pécheur *immédiatement* à la justification dans le sacrement de Pénitence. Le commencement d'amour dont il est question au ch. VI de la session VI ne serait que le désir de la conversion, qu'implique l'attrition vraie, et qui renferme *implicitement* un amour initial d'espérance ou de concupiscence. Cette explication est présentée par Beugnet, dans le *Dict. de Théologie cath.* (art. *Attrition*, t. I, col. 2254) comme réunissant l'unanimité des théologiens actuels. Billot qui la défend (*De Sacramentis*, t. II, thèse XV, ad 1), déclare à

[1] « Nemo enim vere compungitur de peccato, habens cor contritum et humiliatum, nisi in charitate... Solus ergo Deus hominem interius mundat a peccati macula et a debito æternæ pœnæ solvit... Sed aliter solvit et ligat et aliter Ecclesia. Ipse enim per se tantum dimittit peccatum, qui et animam mundat ab interiori macula et a debito æternæ mortis solvit. Non tamen hoc sacerdotibus concessit, quibus tamen tribuit potestatem solvendi et ligandi, id est, ostendendi homines ligatos vel solutos... » (Pierre Lombard, *Sent.*, l. IV, dist. XVIII).

la fin de l'*ad 3* que les contradicteurs font aujourd'hui défaut. D'autres n'hésitent pas à affirmer que cette « opinion » est devenue « doctrine certaine » et même « théologiquement certaine, » et que l'opinion adverse (celle que le P. Périnelle appelle « moyenne ») est devenue pratiquement improbable [1].

Le P. Périnelle proteste contre la qualification de *theologice certa* accordée à la thèse qu'il combat et dont il ne trouve pas trace dans la théologie antérieure au concile de Trente. Aussi bien, certains auteurs contemporains, mieux avertis sans doute de l'état de la théologie positive sur l'attrition de crainte et l'attrition d'amour, sont moins affirmatifs. Prümmer, t. III, n. 345, essaie de démontrer que dans l'attrition, amour initial de concupiscence et amour initial de bienveillance sont, au fond, identiques, et que toute la controverse roule sur une question de mots. Van Noort-Verhaar, d'une façon plus circonspecte, se contente d'affirmer que l'opinion large est *satis tuta in praxi* et spéculativement *verior (De Sacramentis,* t. II, n. 63-69). Mais c'est encore le P. d'Alès qui formule le jugement le plus équitable. Après avoir fait mention de la controverse, du décret d'Alexandre VII interdisant aux parties adverses de se qualifier réciproquement de notes injurieuses, le distingué professeur rappelle qu'au temps de Benoît XIV la controverse n'était pas dirimée, ce pontife déclarant : *adhuc sub judice lis est*. Il en est encore de même aujourd'hui : *Utraque pars libere defenditur*. (*De sacramento Pœnitentiæ,* Paris, 1926, p. 77).

Aussi bien, de nos jours, le P. Hugon enseigne la nécessité de l'attrition d'amour (*Tract. dogm.,* t. III, p. 600). Il est donc injuste autant qu'inexact de refuser à l'opinion « moyenne » droit effectif de cité.

Le grand argument invoqué par les « libéraux » est la fameuse phrase du ch. 5 de la session XIV, que nous citons en latin à cause de la double traduction française qu'en donne le P. Périnelle :

« Illam vero contritionem imperfectam, quæ *attritio* dicitur, *quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione vel ex gehennæ et pœnarum metu communiter concipitur,* si voluntatem peccandi excludat cum spe veniæ, declarat non solum non facere hominem hypocritam et magis peccatorem, verum etiam donum Dei esse et Spiritus Sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo pœnitens adjutus viam sibi ad justitiam parat. *Et* QUAMVIS *sine sacramento pœnitentiæ per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat,* TAMEN *eum ad Dei gratiam in sacramento pœnitentiæ impetrandam disponit.* »

Il s'agit ici, dit-on dans le camp des partisans de l'attrition de crainte, de cette contrition imparfaite, qui naît communément de la considération de la laideur du péché et de la crainte des châtiments. Or, de cette attrition le concile affirme que « *quoiqu'*elle ne puisse pas, par elle-même, sans le sacrement de pénitence, conduire le pécheur jusqu'à la justification, *cependant* elle le dispose à obtenir la grâce de Dieu dans le sacrement de pénitence. »

« Les termes *quamvis, tamen,* expriment en ce texte une évidente opposition, qui n'existerait plus si, dans le second membre de la proposition, le concile ne parlait pas de disposition suffisante et prochaine. En effet, par soi et en dehors du sacrement, l'attrition est déjà considérée par le concile comme une disposition éloignée : n'a-t-il pas plus haut déclaré expressément que, par sa nature, l'attrition était un mouvement de l'Esprit-Saint, aidant le pénitent à se préparer une voie vers la justice ? Donc, si, dans le sacrement, l'attrition ne conférait également qu'une disposition éloignée, elle aurait la même efficacité sans et avec le sacrement. Ainsi serait dépourvue de sens la proposition dans laquelle les Pères du concile opposent l'efficacité de l'attrition en dehors du sacrement, et l'efficacité qu'elle possède par rapport à la justification que doit conférer le sacrement. Il faut donc conclure que la pensée du concile est nette. L'attrition dispose à la justification sacramentelle d'une façon prochaine et suffisante. » (Billot, *loc. cit.).*

Le P. Périnelle soumet ce texte à une exégèse sévère. Il n'admet pas que la première partie : *Illam contritionem imperfectam quæ attritio dicitur quoniam,* etc.., comporte une définition de l'attrition. C'est la première fois que le mot *attritio* entre dans une déclaration conciliaire : aucune définition courante de l'attrition, acceptée de tous, n'existait encore. On ne saurait dire non plus que les Pères choisissent d'autorité entre les définitions en usage, car ce n'est pas le sens du mot *dicitur*.

On ne voit pas bien d'ailleurs en quoi cette pseudo-explication marquerait le sens exact du mot même d'attrition.

« Tout cela, conclut-il, fait douter de la vérité de la première impression ; et l'on est ainsi amené à admettre une certaine gaucherie dans le texte, et à rattacher l'incidente introduite par *quoniam* à autre chose qu'à la petite proposition qui la précède immédiatement.

« A quoi ? Peut-être au mot *imperfectam.* Il faudrait mettre dans une parenthèse les mots *quæ attritio dicitur,* et traduire ainsi : « Quant à la contrition imparfaite (dite aussi attrition) dont l'imperfection tient à ce fait qu'elle naît communément de la honte ou de la crainte *etc.* » Le sens obtenu est un peu meilleur...

« Cette interprétation cependant ne s'impose pas. Une autre demeure possible et peut-être préférable : faire dépendre la proposition commençant par *quoniam* de ce qui suit plutôt que de ce qui précède, la considérer comme une sorte de citation des affirmations de Luther. Celui-ci avait dit : « L'attrition rend le pécheur hypocrite, plus coupable, parce qu'elle s'inspire uniquement de sentiments intéressés. » Les Pères répondent : « De ce qu'elle naît ordinairement de la honte ou de la peur ne résulte pas qu'elle rende le pécheur hypocrite et plus coupable *(quoniam vel ex turpitudinis communiter concipitur,... declarat non solum non facere hominem hypocritam et magis peccatorem).* » La construction demeure gauche, mais la réfutation de la doctrine protestante est plus directe et le parallélisme avec le cinquième canon, parfait » (p. 51-52).

[1] Cf. De San, *De pœnitentia*, n. 655, sq. ; Ballerini, *Opus morale,* t. v, n. 45, sq. ; Bucceroni, t. III, n. 677 ; Palmieri, *De Pœnitentia*, th. XXX ; Pesch, *Prælectiones*, t. VII, n. 161 ; Genicot-Salsmans, *Theol. moral.*, t. II, n. 271 ; Lehmkuhl, t. II, n. 391 ; Noldin-Schmidt, *De Sacramentis*, n. 250 ; Vermeersch, t. III, n. 576 ; Cappello, *De Sacramentis,* t. II, part. 1, n. 130, 2 ; Galtier, *De pœnitentia*, n. 396 sq.

Le P. Périnelle conclut qu'on ne saurait voir ici une définition proprement dite de l'attrition et propose la traduction suivante qui respecte la double interprétation possible du texte :

« La contrition imparfaite (dite attrition), *du fait qu'*elle naît communément de la considération de la laideur du péché ou de la crainte de l'enfer, ne rend pas hypocrite, ni plus coupable, etc. »

Il observe de plus

« que *communiter* ne signifie pas ici *toujours* ; un fait ordinaire n'est pas une loi essentielle. Les Pères entendent rectifier l'assertion de Luther, qui avait dit sans hésiter : « L'attrition vient *uniquement* de ces sentiments. » Et ainsi « toutes ces imprécisions nous amènent à conclure qu'ils n'enseignent pas que l'attrition soit un repentir sans amour. Dès lors, c'est tout à fait en vain que les partisans de l'opinion libérale chercheraient à tirer argument de ce passage. »

La deuxième partie du texte appelle aussi des explications. A première vue, l'argumentation des « libéraux » semble irréfutable. Cependant si leur argument a de la valeur, il n'est pas décisif.

« Il le serait si l'on pouvait supposer chez les Pères, dans la rédaction de ce paragraphe, un soin attentif de la composition, du développement harmonieux de la pensée. Mais le caractère heurté, essoufflé, de tout le passage, les gaucheries que nous y avons signalées, rendent cette hypothèse assez arbitraire. Sans doute les Pères distinguent nettement le cas où le pécheur obtient son pardon avant de recevoir l'absolution de celui où il ne l'obtient pas ; et pourquoi feraient-ils cette distinction, si dans leur pensée le même repentir, inspiré par la charité, était nécessaire dans l'un et dans l'autre ? Ils sont donc défavorables à l'opinion que nous avons appelée rigoriste (l'opinion du Maître des Sentences). Mais la condamnent-ils absolument ? Pour que nous ayons le droit de le dire, il faudrait une affirmation nette. Le texte ne la contient pas. Qui dit préparation ne dit pas par là-même préparation suffisante, et dans les conversions certains mouvements inspirés par Dieu et qui disposent à revenir à Lui n'y disposent que d'une façon lointaine » (p. 53).

Pour énerver l'argument des partisans de l'attrition de crainte, — l'argument que nous avons trouvé plus haut sous la plume du cardinal Billot, — le P. Périnelle a fait appel à des raisons qui seront, à coup sûr, discutées. Nous les avons trouvées, en vérité, assez peu convaincantes. Tout d'abord, le caractère heurté, essoufflé, les gaucheries du texte conciliaire de la session XIV ne sont démontrés que dans la mesure où l'on prouve que les Pères n'ont pas voulu donner de l'attrition une définition ou une explication dans l'incise commençant par *quoniam*. Or, les exégèses du P. Périnelle sont assez contestables : il convient lui-même qu' « à première vue » le texte du concile signifie bien que l'attrition de crainte constitue une disposition prochaine et suffisante à la justification sacramentelle. C'est là un aveu qui infirme singulièrement toutes les restrictions apportées ensuite à l'interprétation obvie du texte.

Mais ensuite, *dato, non concesso* que les Pères aient parlé à dessein d'une façon imprécise dans l'incise *quoniam...*, l'argument proposé par Billot garde néanmoins toute sa force : si l'on n'en retient pas la conclusion expresse, l'assertion conciliaire ne conserve plus de sens acceptable. C'était déjà autrefois l'avis de Gonet, dont on pourra lire l'argumentation serrée et convaincante, *De pœnitentiâ* disp. VII, n. 38. Le P. Périnelle pense éviter cette conclusion en rappelant d'une part que le concile, tout en étant défavorable à l'opinion rigoriste, ne la condamne cependant pas absolument, et d'autre part que toute préparation n'est pas nécessairement une préparation suffisante et prochaine. Sur le premier point, nous rappellerons que lui-même (p. 77) affirme la contradiction évidente de l'opinion rigoriste avec certaines déclarations précises du concile. Donc, en raison même de cette contradiction, nous sommes en droit de déduire du texte du concile même, que la susdite opinion est ***ad minus erronea.*** Sur le second point, quiconque lira attentivement le texte du concile se convaincra qu'il ne peut être ici question que d'une disposition suffisante et prochaine. Autrement le concile aurait parlé pour ne rien dire. Il y a ici, en effet, un parallélisme voulu entre l'effet extrasacramentel de la contrition parfaite et l'effet sacramentel de l'attrition crainte : « Le concile enseigne, dit Gonet, que l'attrition provenant de la crainte de l'enfer, si toutefois elle exclut la volonté de pécher, dispose le pécheur à recevoir dans le sacrement de Pénitence la grâce de la justification de la même manière que la contrition (parfaite) l'y dispose hors du sacrement de Pénitence. Or, en dehors du sacrement de Pénitence, la *contrition* (parfaite) dispose le pécheur à la grâce de la justification, comme disposition dernière et suffisante ; donc, le concile de Trente veut enseigner que l'attrition, dans le sacrement, dispose le pécheur à la justification de la même façon, c'est-à-dire en tant que disposition prochaine et suffisante » (*loc. cit.*).

Mais il y a plus. Il est difficile de concevoir cet amour de bienveillance, qui n'est pas encore de la charité parfaite, mais qui n'est déjà plus l'amour de simple espérance. On nous laisse entendre, p. 21-22, note 2, que ce n'est pas nécessairement un amour de Dieu ***super omnia***, bien que cela puisse être. On nous dit que, poussé par ce mouvement de dilection initiale, le pécheur s'élève de l'amour du don à celui du donateur, de l'amour de la justice à l'amour de l'unique Auteur de toute justice : « il en aime la source en cet Etre souverainement bon et infiniment pur, qui la possède en sa perfection suprême avant de la communiquer aux autres ; il est séduit par la transcendante beauté de Dieu. » Mais n'est-ce pas là déjà l'amour de charité ? Peu importe qu'il ne s'agisse ici que d'un *acte* et non d'un « *habitus* » de charité : nous savons qu'un seul acte de charité, *quantumvis remissa* justifie *ex opere operantis*.

Voilà une première difficulté ; il en est une autre, moins spéculative, mais, précisément parce que d'ordre pratique, peut-être plus grave encore. L'opinion qui enseigne la suffisance de l'attrition-crainte pour la justification sacramentelle est

considérée, à l'heure actuelle, l'Eglise approuvant tacitement cette position, comme *tuta*. Or, si ce n'était qu'une opinion probable, laissant à l'opinion opposée une probabilité égale ou même moindre, mais une réelle probabilité, elle ne pourrait pas être considérée comme *tuta* dans l'administration des sacrements.

Nous avons cherché en vain, dans la première partie du travail du P. Périnelle, la solution précise de ces deux difficultés.

L'enseignement du concile de Trente ne retient pas seul l'attention de l'auteur : dans la seconde partie de son ouvrage, il s'attache à démontrer que les « préférences » marquées par les Pères du concile de Trente en faveur de l'attrition-amour sont justifiées par la tradition antérieure. Aussi veut-il qu'en marquant leurs préférences pour l'attrition d'amour, les Pères soient restés fidèles à une vieille tradition catholique, précisée et pour ainsi dire promulguée par le Docteur Angélique au XIII[e] siècle. C'est ainsi que le P. Périnelle nous invite à étudier « l'attrition d'après S. Thomas d'Aquin [1]. »

A vrai dire, l'auteur, en faisant la synthèse de l'enseignement de S. Thomas touchant l'attrition dans le sacrement de Pénitence, a rendu un immense service à la pensée thomiste. En cinq chapitres, il expose, d'une façon absolument neuve, la doctrine de l'Angélique Docteur, et réunit, d'une façon exhaustive, les textes qui y sont relatifs.

Dans le chapitre I[er], il s'agit de la vertu infuse de pénitence. La pénitence comporte deux éléments : la douleur des péchés passés et la volonté de les faire disparaître, éléments qui ont leur principe dans un sentiment d'aversion pour le péché. Le péché offense Dieu et nous cause à nous-mêmes un grave dommage ; sa malice essentielle est l'offense de Dieu, que nous devons aimer pour Lui-même et par-dessus toutes choses. C'est en cette malice fondamentale que consiste le péché. Elle se définit donc : « la douleur de l'offense que nos péchés ont faite à Dieu, avec la volonté de réparer cette offense. » Elle porte nécessairement sur tous les péchés mortels et les regarde comme le plus grand des maux. Il existe, entre la vertu infuse de pénitence et la charité, des rapports spéciaux et intimes : la charité suffit à inspirer directement haine et douleur de l'offense divine ; elle meut la justice à réparer cette offense et donne à la réparation sa valeur ; elle meut la prudence à nous mettre en garde contre les péchés futurs.

[1] S. Thomas s'est arrêté à la q. XC de la *Pars tertia* de la *Somme*, précisément à l'endroit où il allait donner sa pensée définitive sur la contrition dans le sacrement de Pénitence. On sait que le *Supplément* est emprunté à une œuvre de jeunesse, le *Commentaire sur les Sentences*. Pour savoir si la pensée de S Thomas n'a pas varié, il est nécecsaire de consulter d'autres œuvres intermédiaires. Le P. Périnelle a consulté divers Commentaires d'Ecriture Sainte, *In Job, In psalmos, In Matthæum, In Joannem, In epist. S. Pauli*, et, parmi les ouvrages théologiques de S. Thomas, les *Questions disputées*, le commentaire *In Dionysium. De divinis nominibus*; les *Quodlibet* I, IV, VIII et IX ; quelques opuscules : *De perfectione vitæ spiritualis, De forma absolutionis. In « Pater Noster » expositio* et *De decem præceptis*.

Le chapitre II étudie la nécessité de l'acte de contrition, considéré en général, pour la justification. Réagissant contre la doctrine du Maître des sentences et, ajoute l'auteur, « contre la majorité des théologiens de son temps » (p. 98), S. Thomas établit que si « d'une part, le pardon des péchés dépend de l'existence du repentir intérieur, de l'autre, l'action de ce repentir ne s'exerce qu'en liaison avec celle d'un sacrement, le sacrement de Pénitence » : même dans le cas de l'acte de contrition parfaite, la rémission des péchés ne s'opère que parce que la contrition enferme la résolution de recevoir le sacrement. Mais, si toute contrition n'est sincère et vraie qu'autant qu'elle est liée au sacrement par le désir, il y a plus : elle fait partie et partie essentielle du rite ; avec la confession et la satisfaction, et par leur intermédiaire, elle constitue la matière du sacrement, dont l'absolution est la forme.

L'acte d'attrition est l'objet du ch. III. L'attrition est une contrition imparfaite, c'est-à-dire non informée par la charité ; elle n'est pas soumise à l'influence de la crainte filiale proprement dite ; mais elle suffit comme préparation immédiate au sacrement de Pénitence.

Au ch. IV, l'auteur, envisageant ce qu'on pourrait appeler la psychologie de la conversion, énumère les six principes de la contrition parfaite pour S. Thomas d'Aquin : action de Dieu, foi, crainte servile, espérance (qui précèdent la justification) ; charité, crainte filiale (qui n'existent qu'avec la justification elle-même). On peut utiliser cette analyse pour savoir comment en l'âme pécheresse se prépare l'attrition, pour distinguer les mouvements qui la précèdent (foi, crainte servile, espérance) de ceux qui l'accompagnent (commencement d'amour, humble soumission). Ainsi procéda le concile de Trente marquant le rôle de la foi, de la crainte de l'enfer, de l'espérance : la foi suppose un certain appétit surnaturel des biens éternels ; la crainte, quand elle ne s'accompagne pas de servilité, libère l'homme de l'attrait du péché et le pousse à aimer Dieu pour éviter l'enfer ; enfin l'espérance dispose plus fortement à cet amour.

Enfin, dans le chapitre V, l'auteur aborde le problème qu'il a laissé en suspens au sujet des relations de l'attrition d'amour et de la contrition parfaite. Nous nous demandions tout à l'heure si l'amour de bienveillance qu'on veut trouver dans l'attrition ne se confond pas, en réalité, avec l'amour *super omnia* de la charité. Ici, le P. Périnelle montre comment, des principes de S. Thomas, découle la solution de ce problème. Il montre comment la charité a un autre objet formel que le simple amour surnaturel de souveraine bienveillance pour Dieu ; elle est l'amitié de l'homme pour Dieu et se fonde sur une ressemblance, une assimilation de l'homme à Dieu. Sur cette terre déjà, malgré son imperfection relative et l'obscurité de la foi, elle pousse au dévouement sans réserve et surtout conduit à la vision intuitive, c'est-à-dire à

la vie divine elle-même participée. L'amour de bienveillance renfermé dans l'attrition ne s'élève pas jusque-là, car, avant la justification, la bienveillance mutuelle de Dieu envers l'homme et de l'homme envers Dieu

« n'était pas encore amitié véritable et ne pouvait pas l'être. Il y manquait la base nécessaire de toute amitié, la ressemblance profonde de vie intérieure, l'intime commerce. Dieu ne s'était pas encore donné Lui-même. Dans la justification, au contraire, Il se donne sans réserve ; Il se réalise pour ainsi dire le plus qu'Il peut dans notre âme humaine, en se l'assimilant d'une façon toute spéciale ; Il ne la change pas substantiellement (ce serait la détruire), mais Il la surélève de telle sorte qu'elle est capable de vivre d'une vie divine. Nous commençons alors à L'aimer comme un ami. Avant notre justification, nous ne le pouvions pas ; et c'est pourquoi nous ne pouvions faire aucun acte, même faible de charité...

« Cette doctrine établie, la différence entre l'attrition et la contrition parfaite devient manifeste. Elle tient à leur différence de motif formel. En toutes deux, on rejette le péché par surnaturel et souverain amour, mais dans l'attrition cet amour est simple amour de bienveillance et dans la contrition, amitié... Sans doute, en tous ses actes d'attrition et dès le premier, le pécheur met en Dieu sa fin dernière, il L'aime par dessus toutes choses. Mais il ne s'ensuit pas qu'il soit pour autant réellement converti. Son état de péché est une disposition habituelle. Elle n'empêche pas les mouvements de repentir ; mais ceux-ci ne la changent pas nécessairement : les actes ne s'opposent directement qu'aux actes, non aux *habitus*... » (p. 138-139).

Nous avouons que ce développement ne nous a pas entièrement convaincus : il laisse subsister l'obscurité. Comment aimer Dieu par-dessus toutes choses sans l'aimer de charité ? Et puis, est-il aussi vrai qu'on le dit que l'acte de charité ne s'oppose qu'aux actes et non à l'habitus du péché ? Sur le premier point, le P. P. ne commet-il pas une confusion entre l'amour (de concupiscence) s'attachant à Dieu *super omnia* CONCUPISCIBILIA *dilectum*, et l'amour (de bienveillance) s'attachant à Dieu *super omnia* ABSOLUTE *dilectum* [1] ? Sur le second point, il faudrait rappeler ici toute la psychologie surnaturelle de la justification *ex opere operantis*. Sans doute, tout s'y produit simultanément. Mais dans l'ordre de la dépendance causale, S. Thomas observe l'ordre suivant : 1° infusion de la grâce habituelle ; 2° mouvement du libre arbitre vers Dieu par la charité (donc, un acte et non encore un habitus) ; 3° mouvement du libre arbitre contre le péché par la contrition (donc, un acte encore) ; et seulement 4° prise de possession *habituelle* de l'âme par la grâce et rémission de la coulpe. Cf. I-II, q. CXIII, a. 8.

Avant de clore cette recension, il nous faut encore citer le passage où le P. Périnelle veut montrer que « pour S. Thomas, l'attrition ne peut exister sans amour de souveraine bienveillance pour Dieu » (c. IV, p. 108 sq.) : D'après S. Thomas, nous dit-on, toute pénitence, pour posséder la loyauté nécessaire, doit être vraie ; et, pour être vraie, même si elle demeure imparfaite, elle

« doit contenir une vraie douleur du péché et une vraie volonté de le réparer. Mais qu'est formellement le péché ? Une offense faite à Dieu. Il est donc impossible de le regretter vraiment et de vouloir le réparer vraiment, comme péché, sans regretter et vouloir réparer en lui cette offense ; si l'acte d'attrition ne contenait pas ce regret et ce vouloir, il ne serait pas vrai. Or regretter et vouloir réparer ainsi, formellement, l'offense du péché, c'est regretter et vouloir réparer, c'est haïr, dans le péché, le mal de Dieu ; c'est donc nécessairement vouloir le bien de Dieu, puisque la haine est toujours seconde ; c'est aimer Dieu, L'aimer de l'amour de souveraine bienveillance qui Lui est dû comme à la Bonté Suprême. C'est cet amour que le péché Lui a soustrait ; rien ne peut, sans le Lui rendre, avoir de réparation, même imparfaite. »

Ne nous faisons pas illusion : nous sommes ici, non en face de la doctrine de S. Thomas, mais d'un raisonnement formulé à propos d'une parole de S. Thomas sur la vérité de l'attrition. De plus, si le raisonnement était concluant, il faudrait dire que nécessairement l'attrition doit rendre à l'âme la charité parfaite, puisque c'est cette charité parfaite que le péché a soustraite à Dieu dans l'âme ! En bref, rien ne saurait énerver le sens si clair de la formule lapidaire employée par S. Thomas lui-même : « *Le principe de l'attrition est la crainte servile ; celui de la contrition, la crainte filiale.* » (IV *Sent.*, dist. XVII, q. II, a. 1, sol. 3).

VIII. — *La Situation légale de l'Eglise catholique au Grand-Duché de Luxembourg* [1], par M. Nicolas Majerus, est une thèse de Doctorat en Droit canonique présentée à l'Institut catholique de Paris l'an dernier (1926). Cette thèse a cependant droit de cité dans une Chronique de théologie. L'auteur, en effet, s'est proposé de donner un aperçu systématique des différentes dispositions constitutionnelles et légales des cultes dans le Grand-Duché, et de les expliquer à la lumière des travaux préparatoires et des décisions judiciaires. Mais il n'a pas voulu se borner à une simple explication de textes juridiques : son but principal a été de comparer la législation des cultes du Grand-Duché aux doctrines de l'Eglise catholique. Et c'est précisément dans ce rappel constant de ces doctrines que consiste le fondement théologique de cette thèse intéressante. Nous retrouvons ce fondement solide principalement dans quelques chapitres, I. *Les rapports de l'Eglise et de l'Etat ;* V. *La liberté de conscience et des cultes ;* VI. *Protection de la Religion ;* IX. *Le Mariage ;* XI. *Immunités ecclésiastiques ;* XIX. *L'Enseignement religieux primaire ;* XX. *L'enseignement religieux moyen.*

L'auteur montre combien la législation du Grand-Duché est loin de réaliser en certaines matières les prescriptions de l'Eglise déposées dans son

[1] Cf. Billot, *op. cit.*, thèse XIII. Voir la distinction très nettement établie par S. Thomas lui-même, *Sum. theol.*, II-II, q. XVII, a. 8 ; Quæst. disp. *de Spe*, a. 3.

[1] In-8° de 263 pages ; Luxembourg, Imprimerie St-Paul (sans indication de prix).

Code de droit canonique et dans les Encycliques des Souverains Pontifes [1].

Que dirait-il donc s'il avait comparé à ces prescriptions les dispositions de la législation française actuelle !

IX. — Au dernier moment nous recevons, du R. P. Auguste-Alexis Goupil, S. J., le deuxième volume de son *Traité des Sacrements* [2], dont la matière est le sacrement d'*Eucharistie* et le sacrement d'*Ordre*. A l'Eucharistie, en raison de son importance et aussi du mouvement qui porte la piété de nos contemporains et les études des théologiens vers cet adorable mystère, l'auteur a voulu donner des développements plus longs et des explications plus approfondies. Quatre questions ont été attentivement étudiées : d'abord celle de la présence réelle où la preuve scripturaire est mise en bonne lumière ; puis la question de la transsubstantiation et la notion essentielle de conversion qui est le centre du mystère. La troisième question, qui a rapport au mode de présence du Christ dans l'Eucharistie, amène des problèmes philosophiques dont l'auteur demande la solution aux principes de S. Thomas d'Aquin. Toujours à l'étude, toujours discutée, la notion complexe de sacrifice n'a pas encore été définie de manière à obtenir l'assentiment de tous les esprits. Le P. G. s'est efforcé de saisir et de présenter sur ce sujet la pensée authentique de S. Thomas d'Aquin, qu'il pense retrouver dans l'explication donnée par le cardinal Billot.

Pour le sacrement de l'Ordre, l'auteur expose avec faveur l'opinion qui fait participer tous les ordres inférieurs au caractère de sacrements ; celle aussi qui met la matière essentielle du sacerdoce dans l'imposition des mains, jointe à la tradition des instruments. A plusieurs reprises, le P. G. cite avec déférence et à l'appui de ses opinions l'opinion de l'*Ami du Clergé*.

Rappelons que « ces traités n'ont aucune prétention à présenter des explications ni des systèmes inédits ; ils s'efforcent simplement de donner, en un français aussi clair que possible, un exposé traditionnel de la doctrine catholique. Ils s'adressent non aux spécialistes, ni aux Maîtres de la théologie..., mais aux chrétiens cultivés désireux de mieux connaître leur religion et d'asseoir leur croyance des dogmes sur les preuves solides tirées de l'Ecriture et des Pères. »

L'auteur a pleinement atteint le but qu'il se proposait. Souhaitons à son excellent « Cours supérieur de religion » la diffusion qu'il mérite pour la perfection de son exposé, la sûreté de sa doctrine et la clarté de son style. Louons aussi l'éditeur pour la qualité du papier et le soin apporté à l'exécution typographique de l'ouvrage.

[1] Signalons à l'auteur un article de M. Rogmann, sur *La Question scolaire dans le Grand-Duché de Luxembourg*, dans les *Questions Ecclésiastiques*, Lille, 1913, t. II, p. 145-156.

[2] In-8 de III-160 p., 10 f. ; Paris, Paillard, 51, boulev. Raspail ; Laval, Goupil, 2, Grande-Rue. — Voir la recension du premier volume (*Questions générales, Le Baptême. La Confirmation*) dans l'*Ami* 1927, p. 311.

Du même auteur, chez les mêmes éditeurs : **La Foi**, 2e édition revue et augmentée ; in-16 de 48 p. — Cette petite plaquette contient, en résumé, la doctrine catholique touchant *la Vertu et l'Acte de foi* et les *Sources de la Foi : Ecriture et Tradition*. Sur la première partie, l'auteur semble s'attacher aux pas du P. Bainvel. Signalons une addition utile (pp. 22-24) sur le « Rôle de la grâce dans la préparation à la foi. » Dans la question de l'objet de la foi, le P. Goupil s'en tient aux données dogmatiques du concile du Vatican. Pour lui, « la doctrine catholique distingue... deux règles de foi, l'une éloignée, l'Ecriture et la Tradition, l'autre prochaine, l'Eglise » (p. 26).

L'Ecriture et la Tradition sont ainsi les sources de la foi : ces sources forment l'objet de la seconde partie de l'opuscule. A noter de bonnes formules relatives à l'inspiration et la révélation (p. 33) : « La *révélation* est expressément l'*enseignement* fait par Dieu à l'homme de certaines vérités qui, en raison de cette origine, sont dites révélées. L'*inspiration* est expressément une influence de Dieu sur l'homme pour lui *faire concevoir et écrire* certaines vérités... Ce qu'il a appris par révélation ou par son effort personnel, l'écrivain sacré ne l'écrit que sous l'inspiration du Saint-Esprit, et son écrit étant par conséquent la parole de Dieu devient *pour nous* révélation. »

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Vous avez écrit (*Ami* 1926, p. 701) qu'avant le concile du Vatican l'infaillibilité du pape n'était pas de foi catholique. Ceci me paraît contraire à Billot qui dit : « Omnino negandum est, infallibilitatem pontificiam non fuisse in se agnitam ab omnibus sæculis christianis. » Et longtemps avant lui, Suarez avait écrit : « C'est une vérité catholique que le Pontife romain définissant *ex cathedra* est une règle de foi qui ne peut errer... Ainsi enseignent aujourd'hui tous les docteurs catholiques, et je pense que cette doctrine est certaine en matière de foi. » (Cité par Mgr Bougaud, *Le Christianisme etc.*, t. IV, p. 101).

R. — Toujours la même confusion ! Autre chose est qu'un enseignement catholique soit certain et proche de la foi, autre chose qu'il soit une vérité de foi divine et catholique. C'est une vérité appartenant à l'enseignement catholique que le Christ possède la science bienheureuse de vision ; et pourtant ce n'est pas là un article de foi. C'est une vérité catholique que le Pape et l'Eglise sont infaillibles en infligeant une note *infra hæresim* à une doctrine hétérodoxe ; et pourtant ce n'est pas un dogme de foi, etc., etc.

Il faut tout à fait nier, comme s'exprime le cardinal Billot, que l'infaillibilité pontificale n'ait pas été reconnue en elle-même par tous les siècles chrétiens. Mais la question est précisément de savoir si cette vérité, connue et proclamée par tous les siècles chrétiens, a été connue et proclamée *comme une vérité révélée ;* il s'agit de savoir si l'Eglise a proposé cette vérité *comme une vérité révélée*... Le cardinal Billot n'a pas écrit : *agnitam* TANQUAM DIVINITUS REVELATAM ; mais simplement AGNITAM.

Et Suarez ne parle pas autrement : « C'est une